



أوّلُ مَجَلّةٍ رَقْمِيّةٍ لِجَمْعِيّةِ العُلَماءِ المُسْلِمين الجَزائِريّين



العدد الثالث والعشرون

قواعد المنهج الظاهري . د.صورية بن حسين -الجزائر-

 بواسطة **المدير العام** في **31 مارس, 2022** آخر تحديث **5 أبريل, 2022**

قواعد المنهج الظاهري

د. صورية عائشة باية بن حسين / جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
كلية الشريعة والاقتصاد – قسم الشريعة والقانون -أستاذ محاضر-

مقدمة

تمتد الجذور التاريخية للمنهج الظاهري إلى عهد الصحابة –رضوان الله عليهم – وذلك في طريقة تلقيهم للأوامر الشرعية ممثلة في قوله صلى الله

عليه وسلم:]ألا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة[( ) فمنهم منحمل اللفظ على ظاهره واقتصر على ورود حكمه، ومنهم من حمله على سرعة النهوض لا خصوص تأخير الصلاة عن وقتها. وقد أقر –صلى الله عليه وسلم- كلتا الطائفتين على اجتهادها ( ). ومن ثمة نشأ اتجاهان لفهم الخطاب الشرعي، الاتجاه الأول: يتقيد باللفظ ويتمسك بظاهره وعمدته الحديث، ويمثله عبد الله بن عمر –رضي الله عنهما- أما الاتجاه الثاني: فيطلب المعاني والعلل وعمدته الرأي والقياس ويمثله عبد الله بن عباس –رضي الله عنهما-. وقد نبه ابن القيم إلى هذه العلاقة بين عصر الصحابة وبين الاتجاهين الفقهيين المشار إليهما اللذين ظهرا فيما تلا من عصور، ثم قال: " وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس. "( ) فالظاهرية من أهل الحديث انبثقوا، وفي ذلك يقول ابن حزم: " أصحاب الظاهر من أهل الحديث رضي الله عنهم، أشد اتباعا وموافقة للصحابة رضوان الله عليهم( )." غير أن الفرق الجوهري بين أهل الظاهر وأهل الحديث، يتمثل في الأصول المعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية، فالمحدثون اتجهوا إلى الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين مستدلين ومحتجين بها، خلافا للظاهرية الذين قصروا الحجة على الكتاب وأقواله –صلى الله عليه وسلم -فقط . فكل ظاهري محدث، وليس كل محدث ظاهري.

وقد تأسس هذا المنهج على يد داود بن علي البغدادي (270ه)( )، أما التقعيد والتأصيل والتجديد فعلى يد علي بن حزم الأندلسي (456ه(.و لا ينسب لمؤسسه كشأن بقية المذاهب الفقهية، وإنما ينسب للأخذ بالظاهر كمنهج وليس كلفظ وفرق بين المرتبتين، وأتباعه يسمون بالظاهرية.ولا يطلق عليه مصطلح المذهب بل المنهج لأنه لا يقوم على تقليد الأتباع لإمام المذهب.

ويقوم المنهج الظاهري على ثلاث قواعد وهي: (اليقين ونفي الظن)، و(الظاهر ونفي التأويل) و(الاجتهاد ونفي التقليد).

الفرع الأول: قاعدة اليقين ونفي الظن.

أسس ابن حزم مفهوم اليقين على المعرفة الاضطرارية، والبديهيات العقلية والخبرات الحسية الفطرية، ودعمه بقراءته لمنطق أرسطو، واستثمره عمليا وتطبيقيا في قراءته للبيان العربي. وقد استعان بهذا التأسيس والتدعيم في تشييد خطابه الأصولي، في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، وبالتالي فإن أدوات المعرفة الأصولية تكتسب معناها وتتحدد درجة قبولها عند ابن حزم، بقدر إنتاجها للمعرفة اليقينية( ).

وتتمثل مصادر اليقين في فهم خطاب الله تعالى، عند ابن حزم في مصدرين اثنين، أولهما: الشريعة كاملة، وثانيهما: الشريعة تعبدية.

1 – الشريعة كاملة:

يعتبر ابن حزم الوحي مصدرا من مصادر المعرفة اليقينية، ونظرته إلى (النص= الكتاب والسنة) نظرة تكاملية تكاد أن تختزل لتصبح مصدرا واحدا( )، قال تعالى: "و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى"(النجم: 4، 3)، وكمال الشريعة عند ابن حزم يستلزم صفتين وهما: نفي التعارض بين نصوص الوحي، وشمولية النص للحوادث.

1-1 – نفي التعارض بين نصوص الوحي. ينفي ابن حزم التعارض بين نصوص الوحي فلا تعارض بين نصوص القرآن فيما بينها، ولا تعارض بين نصوص السنة بعضها مع البعض، ولا تعارض بين نصوص القرآن والسنة يقتضي إهمال بعضها، قال رحمه الله تعالى: "صح بهذه الآية صحة ضرورية؛ أن القرآن والحديث الصحيح متفقان هما شيء واحد، لا تعارض بينهما ولا اختلاف"( ).

ويتطلب العمل وفق قاعدة نفي التعارض بين النصوص، إيجاد آلية قرائية لحل

مشكلة ما يبدو تعارضا بين نصوص الوحي، فكيف تعامل ابن حزم مع هذه الإشكالية؟

لقد وضع ابن حزم أربع مصطلحات لتحقيق مبدأ التوافق بين النصوص، ووظفها بطريقة ثنائية (النص الأقل معاني / النص الأكثر معاني)، والمقصود بهما الاسم الأخص والاسم الأعم. فيستثني الأقل من الأكثر، وثنائية (معهود الأصل / الحكم الزائد) والمقصود بهما الإباحة الأصلية، وما ورد به الشرع من أحكام تزيد على معهود المكلفين من عدم الإلزام.

2-1- النصوص شاملة لجميع الحوادث والنوازل:

يجد ابن حزم فيقوله تعالى:" ما فرطنا في الكتاب من شيء"(الأنعام: 38) سنده الشرعي، في كون نصوص الوحي، شاملة لجميع النوازل التي تحدث للمخاطبين بأحكام الشريعة.

و شمولية النص عند ابن حزم؛ تقتضي أن لا يتدخل العقل البشري في التشريع الإلهي، وبالتالي فلا مساغ للتعليل وللقياس الفقهي، وإنما هو الوقوف عند النص لفظا ومعنى فقط.

فقوله تعالى:" خلق لكم ما في الأرض جميعا "(البقرة: 29) وقوله تعالى أيضا: وقد فصل لكم ما حرم عليكم (الأنعام: 119)وقوله صلى الله عليه وسلم : "الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه"( ).توضح ميزان تعامل ابن حزم مع الحوادث والنوازل، فدخول المستجد في الحكم الشرعي يكون إما من جهة اللزوم، وإما من جهة الحث الذي لا لزوم فيه، فاللزوم يشمل لزوم الفعل وهو الإيجاب، ولزوم الترك وهو التحريم. والحث يشمل حث على الفعل وهو الندب، وحث على الترك وهو الكراهة، وهما المباح المقيد، وما سكت عنه الشرع فهو مباح بالعفو.

2- الشريعة تعبدية:

قال تعالى:لا يسأل عما يفعل وهم يسألون(الأنبياء: 23)، هذاالنص يمثل الركيزة الأساسية للمفهوم الحزمي في نفي التعليل( ). فالمولى عز وجل لا يفعل شيئا لعلة، فلا علة لما فعل، ولا علة لما لم يفعل، لأنه لا شرط عليه، ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئا، لأن الفعل لعلة يلزمعنه لوازم تمنع في حق الله تبارك وتعالى، ولأن هذه صفة الخلق والله خلاف خلقه من كل الوجوه، فيجب أن يكون فعله لا لعلة، بل لأنه شاء ذلك، لقوله تعالى: لا يسأل عما يفعل وهم يسألون(الأنبياء: 23)وقال تعالى أيضا: فعال لما يريد(البروج: 16)، فلا يسأل المولى عز وجل عما يفعله لعظمته وقوة سلطانه( ).

ويترتب على هذا الاستدلال النتائج التالية:

أ- أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى، وعن جميع أحكامه البتة( ).

ب- ليس لدين الله تعالى علة ولا فيه سر، إلاّ ليدخل الجنةّ من أطاع ويدخل النار من عصى( ).

ج- حكم من سأل الله تعالى عما يفعل أنه عصى وألحد في الدين( ).

د-أن الله تعالى لم يذكر لفظه إلا لفائدة وكذلك رسوله ، ولكن يخالف ابن حزم أهل القياس في ماهية تلك الفائدة، فالفائدة في كل لفظة عنده هي: الانقياد لمعناها والحكم بموجبها، والأجر الجزيل في الإقرار بأنها من عند الله عز وجل( ).

إنّ أهم مبدأ استند إليه ابن حزم في تفكيك البناء الأصولي، لعلاقة المشابهة التي يستند إليها القياس، هو مبدأ التفريق بين الشرعيات والطبيعيات، وهذا التفريق قائم أساسا على مفاهيم الحدود التي تحكم الأجناس والأنواع والفصول.

فلا اعتراض لابن حزم على التعليل الطبيعي، بل العلم في نظره هو العلم بالعلل ذاتها، وهو المنصوص في قوله: " فالعلم معرفة العلل والرسوخ فيه بقدر الرسوخ فيها."( ) يعني أن العلم لا يقتصر على الوقوف عند المعرفة

السطحية للظواهر الطبيعية، بل هو النفاذ إلى عمق القوانين التي تحكمها وفي مقدمتها قانون العلية، "فالعلة هي اسم لكل صفة توجب أمرا إيجابا ضروريا"( ). إن العلاقة التي تحكم الأشياء في الطبيعة هي علاقة ضرورية غير منفكة، ومن هنا يمكن تعليل الطبيعيات. أما الأحكام في الشرعيات فلا يمكن أبدا تعليلها، قال رحمه الله تعالى: "وأما الشرائع فغير مستقرة، ولم يزل تعالى منذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة، فيحرم في هذه ما أحلّ في تلك، ويسقط في هذه ما أوجب في تلك، ويوجب في هذه ويحل فيها ما أسقط في تلك. إلى أن نص الله تعالى أنه لا تبدل هذه الملة أبدا، فصح أن من شبه الطبائع التي تعلم بالحس والعقل، بالشرائع التي لا تعلم إلاّ بالنص. لا مدخل للعقل ولا للحس في تحريم شيء منها، ولا في إيجاب فرض منها، إلا بعد ورود النص بذلك فهو غافل جاهل"( ). ولا يمكن للعقل أن يمارس إزاءها غير فاعلية الفهم والتمييز والانقياد لها، قال ابن حزم: "وأماّ حجة العقل حق، وليس في العقل تحريم ولا تحليل، وإنما فيه معرفة الأشياء على ما هي عليه، والفهم عن الله تعالى وعن رسول الله صلى الله عليه و سلم والمعرفة بوجوب الطاعة في ذلك"( ).

الفرع الثاني: قاعدة الظاهر ونفي التأويل

لم يكن ابن حزم عالما لغويا ولا نحويا بالمعنى التخصصي المتعارف عليه، فقد كان فقيها وأصوليا، ولذلك لم تشغله اللغة المعيارية في بعدها النحوي أو اللغوي، بقدر ما شغلته اللغة في بعدها الدلالي، وهذا ما جعل من خطابه الواصف للغة خطابا معنيا بالمعنى وطريقة وقوع الأسماء على مسمياتها( ). فما حقيقة اللغة عند ابن حزم، ولماذا جعل رحمه الله تعالى، الأخذ بالظاهر معيارا لفهم خطاب الله تعالى؟

1- حقيقة اللغة عند ابن حزم:

خصص ابن حزم الباب الرابع من كتابه "الإحكام في أصول الأحكام "(في

كيفية ظهور اللغات أعن توقيف أم عن اصطلاح) للبحث عن أصل اللغة، والبحث في أصل اللغة مسألة لها أهميتها في فكر ابن حزم، فهو يبرهن ويجادل عنها كلما تكرر ذكرها في كتبه ومصنفاته، إذ تشكل عنصرا له خطره وأهميته في فكره الأصولي خاصة ومنهجه عامة.

يستدل ابن حزم على أن اللغة توقيفية منه تبارك وتعالى بنوعين من البراهين، برهان نقلي وبرهان تمليه الضرورة. أما النقلي فقوله تعالى: و علم أدم الأسماء كلها (البقرة: 31) هذا البيان الذي بانت به الملائكة والإنس والجن من سائر النفوس الحية، ولا فرق في ذلك بين لغة وأخرى...فالله تعالى هو الواضع للغات كلها( ).

وقد تكرر احتجاج ابن حزم بهذه الآية، كلما عرضت أمامه قضية خلق اللغةفي كتابه الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول الباب الرابع( )، وفي فاتحة كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ( )، وفي كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل الجزء الخامس في مبحث الاسم والمسمى( ).

أما البرهان العقلي: فالعقل يقتضي أن الاصطلاح على تواضع لغة يستلزم كلاما أو لغة يتخاطب بها المصطلحون، ولا يتم ذلك إلا بعد سنين طويلة تكفل لهم معرفة الموجودات وحدودها( ).

والقول بالتوقيف في أصل اللغة عند ابن حزم الظاهري، تترتب عليه النتائج التالية( ):

أ- وضع المولى عز وجل الألفاظ للتعبير عن المعاني التي سماها بها، فهي كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها، بنفس الكيفية مما يستدعي أن تكون معانيها متماثلة. وعليه؛ فمعيار الحقيقة والخطأ في الشرع سيبقى معيارا في اللغة لا في فكر الإنسان، وهو المستفاد من قول ابن حزم: "وقد علمنا ضرورة أن الألفاظ إنما وضعت ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة، وليعبر بكل لفظة عن المعنى الذي علقت عليه، فمن أحالها فقد قصد إبطال

الحقائق جملة، وهذا غاية الإفساد" ( ).

ب- يرى ابن حزم أن اللغة واحدة لوحدة الخلق، فليست هناك ألفاظا خاصة بالجمهور أو العامة، وأخرى خاصة بالفلاسفة أو أهل الصناعة، لأن اللغة التي يفكربها الجميع واحدة.

ج- يؤكد ابن حزم الالتصاق والالتحام الشديد بين اللفظ ومدلوله، كلما وجد نفسه في مواجهة من يحاول الفصل بينهما، قال رحمه الله تعالى: " إن لكل مسمى من عرض أو جسم اسما يختص به، يبين مماّ سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم، وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، لو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبدا، وليظل خطاب الله تعالى لنا، وقد قال الله تعالى:و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم(إبراهيم: 4) ولو لم يكن لكل معنى اسم منفرد به لما صح البيان أبدا لأن تخليط المعاني هو الإشكال نفسه"( ).

د- ينبغي أن تكون هذه اللغة واضحة، إذ أنها تعد من أهم وسائل المعرفة لتداولها بين الناس، ومن هنا اعتبرت اللغة من أهم ألوان النشاط الإنساني في المجتمع، أضف إلى هذا أن هذه اللغة فيما يرى ابن حزم هي المحك الأول للحق والباطل، ومن هنا كان تشدده في رفض أي تأويل أو تخريج للنصوص، أو إحالة لها عن معناها إلى معنى آخر، إذ المراد باللغة هو الإفهام والتوضيح لا الإشكال والتعمية.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن اللغة الأساس ليست لغة العرب على الإطلاق، ابتداء من الجاهلية ومرورا بالإسلام، بل هي لغة القرآن أو اللغة التي نزل بها الشرع، لأن الإسلام حسب وجهة نظر ابن حزم لا ينسخ الشرائع السابقة عليه فقط، بل وأيضا معاييرها وقواعدها ومفاهيمها والزمان الحقيقي لا يبدأ إلا معه، وكذلك لغة العرب إنها خلقت خلقا جديدا مع القرآن، إذ لا يجوز الحكم عليه بما قبله أو بعده.( )

إن ما يميز المنهج الظاهري عن غيره من المذاهب الفقهية والأصولية، يكمن أساسا في طريقة فهمه للخطاب، ولقد عرض ابن حزم في كتابه الإحكام قصة تهكمية، تطرح مشكلة الفهم في المنظور الظاهري والمنظور القياسي.

يسرد ابن حزم القصة على لسان خصومه، على النحو التالي: " واحتج بعضهم فقال لمن سلف من أصحابنا: فقهكم في اتباع الظاهر يشبه فعل الغلام الذي قال لسيده: هات الطست والإبريق، فأتاه بهما؟ ولا ماء في الإبريق، فقال له: وأين الماء؟ فقال له: لم تأمرني بماء، إ نما أمرتني بطست وإبريق فهاهما، وأنا لا أفعل إلاّ ما أمرتني"( ).في مقابل هذا السرد التمثيلي، يعيد ابن حزم نفس القصة بطريقة مضادة وتهكمية، ليعبر عن رؤيته النقدية لقوانين إنتاج المعنى عند القياسيين: " فيقال لهم، بل فقهكم أنتم يشبه بفعل المذكور على الحقيقة، إذ قال له سيده: إذا أمرتك بأمر فافعله وما يشبهه، فعلمه سيده القياس حقا على وجهه، وحفظ الغلام ذلك وقبله قبولا حسنا، فوجد سيده حرارة، فقال: سق إلى الطبيب فإني أجد التياثا، فلم ينشب أن أتاه بعض إخوانه فزعا، فقال له يا فلان من مات؟ فقال: ما مات لي أحد، فقال له: فإن الغاسل والمغتسل والنعش وحفار القبور عند الباب: فدعا غلامه، فقال له: ما هذا الذي بالباب؟ فقال ألم تأمرني، إذا أمرتني بأمر أن أفعله وما يشبهه؟ فإنك أمرتني بسوق الطبيب لالتياثك، وليس يشبه العلةّ وإحضار الطبيب إلا الموت، والموت يوجب حضور الغاسل والنعش، والحفار لحفر القبور فأحضرت كل ذلك، وفعلت ما أمرتني وما يشبه" ( ).

يعبر الغلامان في القصتين عن الصورة القدحية المتبادلة بين أصحاب الممارسة القياسية، وأصحاب الممارسة الظاهرية، فكل منها يتصور الآخر في صورة هذين الغلامين الساذجين، وبقدر ما في الصورتين من دلالات

تبخيسية وانتقاصية، فيهما تعبير أيضا عن حيوية الاجتهادات الأصولية في تشييد منظومات التفسير.

كما تبرز هذه القصة من وجهة نظر القياسيين، مشكلة الفهم عند الظاهرية، وهذا المفهوم بحسب هذه القصة يشير إلى أنّ الظاهرية:

– لا تفهم من النصوص غير المعاني المباشرة المتبادرة.

– لا تُعمل العقل في اكتشاف المعاني غير المباشرة التي يشير إليها النص.

– الظاهرية تمتثل لما تنص عليه اللغة بحروفها وكلماتها فقط، ولا تتجاوزه لما يمكن أن يفهم من دلالة السياق.

– لا تضع في اعتبارتها إشكالات اللغة والتباساتها في الدلالة على المعاني البعيدة أو الخفية، مماّ يعني أنها لا تفهم من اللغة إلا الوجه البين والواضح الجليّ.

– لا تفتح النص على الممكن والمحتمل، بل تغلقه على المعنى الواحد المتبادر والمباشر( ).

هذا ما اتضح لأهل القياس من مفهوم الظاهر عند الظاهرية.

2-مدلول الظاهر عند بن حزم:

أماتعريف الظاهرفي الاصطلاح عند ابن حزم، فلا نجد له أثرا فيما وصل إلينا من مؤلفاته غير قوله في تعريف النص: "هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه" ( )، ولعل مرد ذلك إلى ما يلي:

أ- إن ابن حزم كتب مؤلفاته الأصولية والفقهية لتطبيق الظاهرية لا لشرحها، فنجده في كتابه الأحكام قد عقد فصلا خاصا عن"حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها." ( )، اكتفى فيه بالتدليل ونقض أدلة المخالف دون أن يتطرق لمعنى الظاهر بحده وشرطه، فالظاهر أصبح من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى بيان، فلم يبق إلا الجدل في أخذه أو رده.

ب- أو أنه تناول الظاهر بالشرح في كتبه المفقودة التي لم تصل إلينا، غير أنّ هذا الاحتمال ضعيف، وذلك لأنّابن حزم من عادته إذا تناول مسألة ما الإحالة إلى مباحث سابقة.( )

ولمحاولة بيان مفهوم الظاهر عند ابن حزم، تعتمد هذه الدراسة على المنهج الداخلي في تحليل أقوال ابن حزم، وذلك بالرجوع إلى نصوصه نفسها، ومحاولة فهمها بإحالةبعضها على بعض في سياقها المعرفي الذي جاءت فيه.

-قال ابن حزم: " ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرا عن ظاهره، لأن الله تعالى يقول: بلسان عربي مبين (الشعراء: 195)، وقال تعالى لقوم: يحرفون الكلم عن مواضعه (المائدة: 13) ومن أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخرأو إجماع، فقد ادعى أنّ النص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه عن واضعه...، فالواجب أن لا يحال نص عن ظاهره إلّا بنص آخر صحيح مخبر أنه على غير ظاهره، أو بإجماع أو ضرورة مانعة من حمل ذلك على ظاهره." ( )

– عرف العموم بقوله: "حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة، وكل عموم ظاهر وليس كل ظاهر عموما"( ).

كما نجده-رحمه الله تعالى- قد عقد الباب الثاني عشر من كتابه الإحكام في أصولالأحكام (في الأوامر والنواهي الواردة في القرآن وكلام النبي، والأخذ بظاهرها وحملها على الوجوب والفور، وبطلان قول من صرف شيئا من ذلك إلى التأويل، أو التراخي أو الندب أو الوقف بلا برهان ولا دليل)( ).

فالظاهر عند ابن حزم يمثل الحقيقة الشرعية التي أرادها المولى عز وجل من المكلفين، فإلزامية الأوامر، والفورية في التنفيذ، وعموم الخطاب كلها ظاهر عند ابن حزم. ولا تنتقل الإلزامية إلى الندب، والفورية إلى التراخي، والعموم إلى التخصيص، إلاّ بمناقل شرعية (النص، الإجماع وضرورة العقل) لتبقى

في دائرة الحقيقة التي أرادها الشارع.
فالظاهر هو كل ما دلً عليه اللفظ، وكل ما تصوره العقل، وكان ظهوره دالا بذاته. ( )

1-2-أقسام الظاهر عند ابن حزم:

ينقسم الظاهر عند ابن حزم إلى قسمين: ( )

1-1-2القسم الأول: الظاهر اللفظي

هو دلالة اللفظ في لغة الشرع، فإن لم يوجد للشرع اصطلاح، فالظاهر هو المجاز الغالب في الاستعمال، فإن لم يوجد مجاز غالب في الاستعمال، فالظاهر هو دلالة اللفظ الوضعية " الحقيقة اللغوية " ولا يحمل على المجاز غير الغالب الاستعمال إلا بدليل.

والظاهر اللفظي ينقسم عند ابن حزم إلى قسمين:

أ- دلالة لفظية بالنص على المسمى:

-سواء بالنص على المسمى بأحد أسمائه، كالنص على الأصناف الربوية الستة بأسمائها.

– أو بالنص على المسمى بأحد صفاته، كقوله تعالى: فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه (البقرة: 194)، فهذا نص على المقصود من ضرب أو قتل أو نهب بصفته وهي الاعتداء.

ب- دلالة لفظية بالنص على المعنى دون الاسم أو الصفة:

كقوله تعالى: ﮋﯙﯚﯛﯜﮊ (النساء: 11).فنص لفظا على أن الأم وارث، وأن الأب وارث ولا وارث غيرهما. ونص لفظا على أنّ للأم الثلث، فكان المعنى الضروري أنّ للأب الثلثين لأنّ الباقي بالضرورة ثلثان، والأب لم ينص له على شيء، ونص على أنه وارث، فالمعنى أنّ له ما بقي، لأن ما بقي من الإرث لمن يبقى من الورثة.

2-1-2 القسم الثاني: الظاهر العقلي

هو كل ما جاز للعقل تصوره من دلالة المسألة، وكل ما لا يتصور العقل غيره كقوله تعالى: الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم (آل عمران: 173)، فصح بضرورة العقل أن المراد بذلك بعض الناس، فالعقل يوجب أنّ الناس كلهم لم يحشروا في صعيد واحد ليخبروا هؤلاء بما أخبروهم به، ومثل قوله تعالى أيضا: كونوا حجارة أو حديدا ((الإسراء50)، علمنا بضرورة العقل أنه أمر تعجيز، لأنه لا يقدر أحد أن يصير حجارة أو حديدا، ولو كان أمر تكوين، لكانوا كذلك، فلما وجدهم العقل لم يكونوا حجارة ولا حديدا علم أنه تعجيز( ).

ويقوم تصور ابن حزم في فهم الخطاب على ركيزتين أساسيتين:

1. إن الخطاب لا يفهم منه إلاّ ما قضى لفظه فقط.
2. إنّ القضية لا تعطيك أكثر من نفسها

فالخطاب شأنه شأن القضية المنطقية، لا يعطيك أكثر مماّ فيه وما عداه موقوف على دليله. فالقضية تقتضي ما تنطوي عليه حدودها، أي لا يمكن فهم القضية من دون فهم حدود موضوعها ومحمولها، وهذا الفهم مسألة بيانية منطقية، بمعنى أن القضية لا يمكن أن تفهم إلا في سياق صياغتها اللغوية، كما أن الخطاب لا يمكن أن يفهم إلا في سياق صياغته المنطقية( ).

الفرع الثالث: قاعدةالاجتهاد ونفي التقليد.

يعتبر ابن حزم التقليد آفة المعرفة الإنسانية لتعطيله فاعلية العقل، بما يمتلكه من قدرات الفهم والتمييز بين الأشياء المبنية على مدركات الحواس الخمس، وموجبات البديهيات العقلية. ولذلك خصص. الباب الثالث من كتابه الإحكام في أصول الأحكام (لإثبات حجج العقل، وبيان ما يدركه العقل على الحقيقة، وبيان غلط من ظن في العقل ليس ما فيه). ليعلن فيه موقفه من مصادر المعرفة المناوئة للعقل في ضوء فهمه لوظيفة العقل (الفهم

والتمييز)، وتتمثل هذه المصادر فيما نقله من أقوال عن أهل المذهب: "قال قوم: لا يعلم شيء إلاّ بالإلهام، وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بقول الإمام... وقال آخرون لا يعلم شيء إلاّ بالخبر، وقال آخرون لا يعلم شيء إلاّ بالتقليد."( ) فالعلم يعني المعرفة، واعتبار مصادره (الإلهام، وقول الإمام، والخبر والتقليد) فيه هدم وتعطيل لوظائف العقل: إذ "لا طريق إلى العلم أصلا إلاّ من وجهين: أحدهما؛ ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس."( )

لذلك يقف ابن حزم من التقليد موقفا معرفيا صارما، يرفضه رفضا قاطعا على كل المستويات العلمية والمعرفية. ويعتبر رفضه له رفضا معرفيا، قبل أن يكون رفضا شرعيا.

ومناداة ابن حزم بنفي التقليد كمسلك من مسالك تلقي أحكام الشريعة، وإلزام العامي بالاجتهاد له حيثياته الشرعيةوالواقعية. قال رحمه الله تعالى: " والتقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان. برهان ذلك، قول تعالى: اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا من تذكرون (الأعراف: 3). وقوله تعالى:و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه اباءنا(البقرة: 170)والعامي والعالم في ذلك سواء، وعلى كل أحد حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد."( )

ولقد علق محمد زاهد الكوثري على مذهب ابن حزم في التقليد بقوله: " رأي الظاهرية في التقليد قلة تبصر في عواقب ما يرون، وفيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها بحمل الأمة على ما لا قبل لعامتهم، بل المنصوص المتوارث أن يجرى العالم على ما يعلم، وأن يسأل غير العالم العالمَ: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (الأنبياء: 7)» ( ).

إنّ مناداة ابن حزم باجتهاد العوام، هو اجتهاد في تلقي أحكام الشريعة لا في استنباطها، فيلزم العامي الاجتهاد بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي، وهو ما أشار

إليه بقوله: " فالناس في ذلك على مراتب، فمن ارتفع فهمه عن فهم أغتام المجلوبين من بلاد العجم منذ قريب، وعن فهم أغتامالعامة. فإنه لا يجزيه في ذلك ما يجزي من ذكرنا، لكن يجتهد هذا على حسب ما يطيق في البحث عما نابه من نص الكتاب والسنة ودلالتهما، ومن الإجماع ودلائله، ويلزم هذا إذا سأل الفقيه فأفتاه أن يقول له من أين قلت هذا، فيتعلم عن ذلك مقدار ما انتهت إليه طاقته وبلغ فهمه.( )

فالعامي عند ابن حزم مراتب، أدناها أن يكتفي بأن يصرح مفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى، ثم إذا علا في تفكيره، كما هو الشأن في وقتنا بانتشار العلم والمعارف وبتطور وسائل التلقي، فبإمكانه التقصي عن أمور دينه ومعرفة الدليل بحسب قدرته على الفهم.

وعلى ذلك لا يكون الفرق كبيرا بين ابن حزم وبين العلماء الذين أجازوا التقليد بل أوجبوه على العامة، ولا يكون الفرق جوهريا، فقد اتفق ابن حزم مع غيره على أن العامي لا يكلف تعرف الحكم من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه و سلم بل يخاطب بأحكام الشريعة بحسب مقدرته المعرفية، ولو كلف كل مسلم ذلك التكليف لتعطلت مصالح الناس، ولخرب العمران، بل أن التوزيع الكفائي بين الناس يوجب أن يتخصص لكل عمل لازم طائفة من الناس، ولقد اتفق ابن حزم مع غيره على ذلك، ولكن الائمة قالوا: إن مذهب العامي هو مذهب مفتيه، والمفتي أن يقول له: هذا مذهب فلان فخذ به، أما ابن حزم فيقول: لا، بل الواجب أن يقول هذا حكم الله فخذ به، فيشترط أن يكون المفتي مجتهدا، والمستفتي لا يطلب الحكم في مذهب، إنما يطلب حكم الله تعالى.

وهدف ابن حزم من توسيع دائرة أكبر عدد من المجتهدين في تلقي أحكام الشريعة، هو ما يلي:

أ- توثيق العلاقة بين المخاطب بالتكليف وشريعته، وهو المستفاد من قوله:

"ففرض على كل أحد طلب ما يلزمه، على حسب ما يقدر عليه من الاجتهاد لنفسه في تعريف ما ألزمه الله تعالى إياه." ( )

ب- إلزامية تعليم المكلفين أمور دينهم وفي ذلك يقول ابن حزم: " ويجبر الإمام أزواج النساء وسادات الأرقاء على تعليمهم...إما بأنفسهم، وإماّ بالإباحة لهم لقاء من يعلمهم، وفرض على الإمام أن يأخذ الناس بذلك، وأن يرتب أقواما لتعليم الجهال." ( )

ج- تحرير العقل من التبعية، قال ابن حزم في وصف المقلدين من أهل الأندلس: " وأماّ أهل بلادنا، فليسوا ممن يعتني بطلب الدليل على مسائلهم، وطالبه منهم في الندرة...، فيعرضون كلام الله تعالى وكلام الرسول-عليه الصلاة والسلام- على قول صاحبهم، وهو مخلوق مذنب يخطئ ويصيب، فإن وافق قولالله وقول رسولهصلى الله عليه وسلم قول صاحبهم أخذوا به، وإن خالفوه تركوا قول الله جانبا، وقوله عليه السلام ظهريا، وثبتوا على قول صاحبهم."( )

د- استرجاع نشاط العقل مما أصابه من الخمول، وقد رد ابن حزم على من قال لو كلفنا النظر لضاعت أمورنا، وأنه لم نرزق من العقل والفهم ما يمكننا من أخذ الفقه من النص، بقوله " إن النظر به صلاح الأمور لا ضياعها، وأيضا فإن كل امرئ منا مكلف أن يعرف ما يخصه من أمور دينه، وهذا هو النظر نفسه، ليس النظر شيئا غير تعرف ما أمر الله تعالى به ورسوله صلى الله عليه وسلم في هذه اللوازم لنا"( ).

الهوامش

الهوامش

( ) البخاري، الجامع المسند الصحيح، ج2ص15.

(2)عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، القاهرة: دار الوفاء، 1979م، ص336.

(3) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، ج1ص 203.
(4) ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، تعليق: محمد زاهد الكوثري، ط/ عزت العطار الحسني، ص24.
(5) الخطيب الغدادي، تاريخ بغداد، ت: بشار عواد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422ه، ج 9ص 342. قال عنه ابن حزم: " داود بن علي فكان من سعة الرواية والعلم بالقرآن والحديث والآثار والإجماع والاختلاف ودقة النظر والورع" الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد محمود شاكر، بيروت دار الآفاق الجديدة، ج6ص122.
(6)-أ.حمد علي الديري، طوق الخطاب دراسة في ظاهرية ابن حزم، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007م، ص 52-75. عبد المالك بن عباس، المنطق عند ابن حزم بين الأصول الأرسطية والنزعة الظاهرية، رسالة دكتوراه، تحت إشراف: د سعيد اعليوان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2010م، ص 132وما بعدها.
(7)- راجع فريد هادي، فقه المشترك الإنساني عند الظاهرية ابن حزم نموذجا، ورقة بحث مقدمة إلى مؤتمر الفقه الإسلامي " المشترك الإنساني والمصالح "، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الندوة الثالثة عشر، تطور العلوم الفقهية، ص36 وما بعدها .

(8)-ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد محمد شاكر، دط، بيروت: دار الآفاق الجديدة، دت، ج1 ص 100 وج 2 ص 35.
(9)-ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دط، دار إحياء الكتب العربية، باب أكل الجبن والسمن، ج2ص 1117.
(10)- ابن حزم، الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، علق عليه، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،

ط1، الأردن: الدار الأثرية، 2008م، ص 518 وما بعدها
(11)_ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دط، بيروت: دار الكتب العلمية، دت، ج1 ص87- 88 .والأصول والفروع، ت: محمد عاطف العراقي وآخرون، دط، القاهرة: النهضة العربية، دت، ج1 ص181.
(12) _ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8 ص103.توفيق الغلبزوري، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، ط1، الرياض: دار ابن حزم، 2006م، ص 592 وما بعدها .
(13)_ ابن حزم، المجلى، ت: أبو عبد الرحمن بن عقيل وعبد الحليم عويس، نشرت ضمن: كتاب الذخيرة من المصنفات الصغيرة، ط1، الرياض، مطابع الفرزدق، 1983م، ص86.
(14)_ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8 ص 103.
(15)_ المصدر نفسه، ج7 ص12.
(16) _ ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج4ص396.
(17) -ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 8 ص 99.
(18)-المصدر نفسه، ج7 ص 186- 187.
(19) – ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ت: أحمد بن ناصر الحمد، ط1، القاهرة، مطبعة المدني، 1988م، ص422، وأيضا الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ص27- 28 وج5 ص176، ورسالة في مداواة النفوس ضمن رسائل ابن حزم، ج1 ص 378.
(20) _ علي أحمد الديري، طوق الخطاب دراسة في ظاهرية ابن حزم، ص90.
(21) _ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3 ص20 وما بعدها.
(22) _ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ص 29 وما بعدها.

(23) _ ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ت: عبد الحق التركماني، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2007م، ص312.
(24) _ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3 ص20 وما بعدها.
(25) _ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ص30
(26)-راجع: – سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1986م، ص 117 وما بعدها. صلاح الدين رسلان، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، دط، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، دت، ص73 وما بعدها. نذير بوصبع، بنية المنهج وفلسفته عند ابن حزم، دط، الجزائر: دار هومه، 2004م، ص111 وما بعدها.
(27)-ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ص85.
(28)- المصدر السابق ج3 ص3.
(29)- سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص120. قال ابن حزم رحمه الله تعالى: " ولا يجوز أن يفسر كلام الله تعالى إلاّ بكلامه أو بكلام رسوله صلى الله عليه وسلم أو بلغة العرب التي اخبر الله تعالى أنه أنزل بها القرآن." المحلى، دط، بيروت: دار الفكر، دت، ج 8 ص 288.
(30)-ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7 ص187.
(31)-المصدر نفسه، ج7 ص187.
(32)- علي أحمد الدريري، طوق الخطاب دراسة في ظاهرية ابن حزم، ص131.
(33) _ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ص 42.
(34) _ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، دط، الرياض: دار العلوم، دت، ص15. وأيضا عبد الحليم عويس، المذهب الظاهري نشأته. ومناهجه الأصولية وأشهر رجاله،

دط، قسنطينة: مطبعة البعث، ص3.
(35) _ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3 ص39.
(36) _ ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، تعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط1، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، دت، ص42.
(37)- ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ص42.
(38)- المصدر السابق، ج3 ص2 وما بعدها.
(39) _ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، ص20
(40) _ المرجع نفسه، ص16 وما بعدها.
(41)-ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3 ص137.
(42) _ على أحمد الديري، طوق الخطاب دراسة في ظاهرية ابن حزم، ص132.
(43) _ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ص13.
(44) _ المصدر نفسه، ج1 ص65، ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ت: سعيد الأفغاني، ط1، بيروت: دار المقتبس، ص 77 وما بعدها .
(45)-ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، ص 55- 56
(46)-المصدر نفسه، هامش ص 55.
(47) _ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5 ص123- 124. والدرة فيما يجب اعتقاده، ص427.
(48)-ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5 ص 121.و خالد الروسي الحسني، الاختلافات الأصولية بين المدرسة المالكية والمدرسة الظاهرية بالأندلس، تحت إشراف: محمد الحبيب التجكاني، الرباط: مؤسسة دار الحديث الحسنية، 2007م، ج2 ص 441.

(49) _ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5 ص122
(50)- المصدر نفسه، ج6 ص117- 118.
(51)-المصدر السابق، ج6 ص98- 99 و131- 132 .

المدير العام